# Judith Butler

## Deshacer el género

Paidós Studio 167



ción en la University of Chicago Press. «Desdiagnosticar el género» se encuentra también en *Transgender Rights: Culture, Politics and Law*, editado por Paisley Currah y Shannon Minter (Minneapolis: University of Minnesota Press, 2004). «¿El parentesco es siempre heterosexual de antemano?» apareció primero en *Differences* (Vol. 13, n.º I, primavera 2002). «El anhelo de reconocimiento» apareció primero en *Studies in Gender and Sexuality* (vol. I, n.º 3, 2000) y algunas partes de este ensayo aparecieron también como «Capacity» en *Regarding Sedgwick*, editado por Stephen Barber (New York: Routledge, 2001). «Los dilemas del tabú del incesto» se publicó en *Whose Freud? The Place of Pschoanalysis in Contemporary Culture*, editado por Peter Brooks y Alex Woloch (New Haven: Yale University Press, 2000). «Confesiones corporales» fue presentado como una ponencia de la *American Psychological Division Meetings* (Division 39) que tuvo lugar en San Francisco en la primavera de 1999. El capítulo «¿El fin de la diferencia sexual?» se publicó en un formato diferente en *Feminist Consequences: Theory for a New Century*, editado por Misha Kavka y Elizabeth Bronfen (New York: Columbia University Press, 2001). «La cuestión de la transformación social» apareció en una versión más larga en *Mujeres y transformaciones sociales*, con Lídia Puigvert y Elizabeth Beck Gernsheim (Barcelona: El Roure Editorial, 2002). El ensayo «¿Puede hablar el "Otro" de la filosofía?» fue publicado en *Schools of Thought: Twenty-Five Years of Interpretive Social Science*, editado por Joan W. Scott y Debra Keates (Princeton: Princeton University Press, 2002) y apareció en una versión distinta en *Women and Social Transformation* (New York: Peter Lang Publishing, 2003).

## INTRODUCCIÓN

# ACTUAR CONCERTADAMENTE

Los ensayos aquí incluidos representan algunas de mis obras más recientes sobre género y sexualidad; todos ellos están centrados en la cuestión de qué puede llegar a significar deshacer los restrictivos conceptos normativos de la vida sexual y del género. Sin embargo, de igual forma, estos ensayos tratan de la experiencia de *ser deshecho*, de formas buenas y malas. En algunas ocasiones una concepción normativa del género puede deshacer a la propia persona al socavar su capacidad de continuar habitando una vida llevadera. En otras ocasiones, la experiencia de deshacer una restricción normativa puede desmontar una concepción previa sobre el propio ser con el único fin de inaugurar una concepción relativamente nueva que tiene como objetivo lograr un mayor grado de habitabilidad.

Considerar al género como una forma de hacer, una actividad incesante performada, en parte, sin saberlo y sin la propia voluntad, no implica que sea una actividad automática o mecánica. Por el contrario, es una práctica de improvisación en un escenario constrictivo. Además, el género propio no se «hace» en soledad. Siempre se está «haciendo» con o para otro, aunque el otro sea sólo imaginario. Lo que se llama mi «propio» género quizá aparece en ocasiones como algo que uno mismo crea o que, efectivamente, le pertenece. Pero los términos que configuran el propio género se hallan, desde el inicio, fuera de

uno mismo, más allá de uno mismo, en una socialidad que no tiene un solo autor (y que impugna radicalmente la propia noción de autoría).

Aunque ser de un cierto género no implica que se desee de una cierta manera, existe no obstante un deseo que es constitutivo del género mismo y, como consecuencia, no se puede separar de una manera rápida o fácil la vida del género de la vida del deseo. ¿Qué es lo que quiere el género? Hablar de esta manera puede parecernos extraño, pero resulta menos raro cuando nos damos cuenta de que las normas sociales que constituyen nuestra existencia conllevan deseos que no se originan en nuestra individualidad. Esta cuestión se torna más compleja debido a que la viabilidad de nuestra individualidad depende fundamentalmente de estas normas sociales.

La tradición hegeliana enlaza el deseo con el reconocimiento: afirma que el deseo es siempre un deseo de reconocimiento y que cualquiera de nosotros se constituye como ser social viable únicamente a través de la experiencia del reconocimiento. Dicha visión tiene su atractivo y su verdad, pero también descuida un par de puntos importantes. Los términos que nos permiten ser reconocidos como humanos son articulados socialmente y son variables. Y, en ocasiones, los mismos términos que confieren la cualidad de «humano» a ciertos individuos son aquellos que privan a otros de la posibilidad de conseguir dicho estatus, produciendo así un diferencial entre lo humano y lo menos que humano. Estas normas tienen consecuencias de largo alcance sobre nuestra concepción del modelo de humano con derechos o del humano al que se incluye en la esfera de participación de la deliberación política. El humano se concibe de forma diferente dependiendo de su raza y la visibilidad de dicha raza; su morfología y la medida en que se reconoce dicha morfología; su sexo y la verificación perceptiva de dicho sexo; su etnicidad y la categorización de dicha etnicidad. Algunos humanos son reconocidos como menos que humanos y dicha forma de reconocimiento con enmiendas no conduce a una vida viable. A algunos humanos no se les reconoce en absoluto como humanos y esto conduce a otro orden de vida inviable. Si parte de lo que busca el deseo es obtener reconocimiento, entonces el género, en la medida en que está animado por el deseo, buscará también reconocimiento. Pero si los proyectos de reconocimiento que se encuentran a nuestra disposición son aquellos que «deshacen» a la persona al conferirle reconocimiento, o que la «deshacen» al negarle reconocimiento, entonces el reconocimiento se convierte en una sede del poder mediante la cual se produce lo humano de forma diferencial. Esto significa que en la medida en que el deseo está implicado en las normas sociales, se encuentra ligado con la cuestión del poder y con el problema de quién reúne los requisitos de lo que se reconoce como humano y quién no.



Si yo soy de un cierto género, ¿seré todavía considerado como parte de lo humano? ¿Se expandirá lo «humano» para incluirme a mí en su ámbito? Si deseo de una cierta manera, ¿seré capaz de vivir? ¿Habrá un lugar para mi vida y será reconocible para los demás, de los cuales dependo para mi existencia social?

Permanecer por debajo de la inteligibilidad tiene ciertas ventajas, si se entiende la inteligibilidad como aquello que se produce como consecuencia del reconocimiento de acuerdo con las normas sociales vigentes. Ciertamente, si mis opciones son repugnantes y no deseo ser reconocido dentro de un cierto tipo de normas, entonces resulta que mi sentido de supervivencia depende de la posibilidad de escapar de las garras de dichas normas a través de las cuales se confiere el reconocimiento. Puede ser que mi sentido de pertenencia social se vea perjudicado por mi distancia con respecto a las normas, pero seguramente dicho extrañamiento es preferible a conseguir un sentido de inteligibilidad en virtud de normas que tan sólo me sacrificarán desde otra dirección. La capacidad de desarrollar una re-

lación crítica con estas normas presupone distanciarse de ellas, poseer la habilidad de suspender o diferir la necesidad de ellas, aun cuando se deseen normas que permitan la vida. La relación crítica depende también de la capacidad, invariablemente colectiva, de articular una alternativa, una versión minoritaria de normas o ideales que sostengan y permitan actuar al individuo. Si soy alguien que no puede *ser* sin *hacer*, entonces las condiciones de mi hacer son, en parte, las condiciones de mi existencia. Si mi hacer depende de qué se me hace o, más bien, de los modos en que yo soy hecho por esas normas, entonces la posibilidad de mi persistencia como «yo» depende de la capacidad de mi ser de hacer algo con lo que se hace conmigo. Esto no significa que yo pueda rehacer el mundo de manera que me convierta en su hacedor. Esta fantasía de un poder absoluto como el de Dios sólo niega los modos en que somos constituidos, invariablemente y desde el principio, por lo que es externo a nosotros y nos precede. Mi agencia* no consiste en negar la condición de tal constitución. Si tengo alguna agencia es la que se deriva del hecho de que soy constituida por un mundo social que nunca escogí. Que mi agencia esté repleta de paradojas no significa que sea imposible. Significa sólo que la paradoja es la condición de su posibilidad.

Como resultado, el «yo» que soy se encuentra constituido por normas y depende de ellas, pero también aspira a vivir de maneras que mantengan con ellas una relación crítica y transformadora. Esto no es fácil porque, en cierta medida, el «yo» se convierte en algo que no puede conocerse, amenazado por su inviabilidad, con ser deshecho completamente en cuanto deje de incorporar la norma mediante la cual este «yo» se convierte en totalmente reconocible. Hay un cierto nuevo rumbo de lo humano que se da

* Dada la amplia utilización del término «agencia» en los textos de ciencias sociales escritos en lengua española, un neologismo procedente del término inglés *agency* que indica la capacidad de acción de un actor o agente social, he procedido a emplearlo a lo largo de todo el texto. (*N. de la t.*)



con el fin de iniciar el proceso de rehacer lo humano. Yo puedo sentir que sin ciertos rasgos reconocibles no puedo vivir. Pero también puedo sentir que los términos por los que soy reconocida convierten mi vida en inhabitable. Ésta es la coyuntura de la cual emerge la crítica, entendiendo la crítica como un cuestionamiento de los términos que restringen la vida con el objetivo de abrir la posibilidad de modos diferentes de vida; en otras palabras, no para celebrar la diferencia en sí misma, sino para establecer condiciones más incluyentes que cobijen y mantengan la vida que se resiste a los modelos de asimilación.

En los ensayos de este volumen se relacionan las problemáticas de género y sexualidad con las operaciones de persistencia y supervivencia. Mi propio pensamiento ha sido influenciado por la «Nueva Política de Género» [New Gender Politics] que ha surgido en años recientes, una combinación de movimientos que engloban al transgénero, la transexualidad, la intersexualidad y a sus complejas relaciones con las teorías feministas y *queer*.[1] Creo, sin embargo, que sería un error suscribir una noción progresiva de la historia por la cual se entiende que diferentes marcos van sucediéndose y suplantándose unos a otros. No se puede narrar una historia sobre cómo uno se desplaza del feminismo al *queer* y al trans.* Y no se puede narrar tal historia sencillamente porque ninguna de esas historias pertenece al pasado: esas historias continúan ocurriendo de formas simultáneas y solapadas en el mismo instante en que las contamos. En parte se dan mediante las formas complejas en las que son asumidas por cada uno de esos movimientos y prácticas teóricas.

Consideremos la oposición intersexual a la extendida práctica de realizar cirugía coactiva a los neonatos y niños con anatomías sexualmente indeterminadas o hermafroditas con el fin de normalizar sus cuerpos. Este movimiento ofrece una pers-

* El término *trans* engloba los movimientos promovidos por personas transexuales, transgénero e intersexuales. (*Nota de la t.*)

pectiva crítica sobre la versión de lo «humano» que requiere morfologías ideales y la constricción de las normas corporales. Al resistirse a la cirugía coactiva, la comunidad intersexual hace un llamamiento para que se comprenda que los niños de condición intersexual son parte del contínuum de la morfología humana y que deben ser tratados desde el supuesto de que sus vidas son y serán no sólo viables, sino también ocasiones para su florecimiento como personas. Así pues, las normas que gobiernan la anatomía humana idealizada producen un sentido de la diferencia entre quién es humano y quién no lo es, qué vidas son habitables y cuáles no lo son. Esta diferencia opera también en una amplia variedad de incapacidades (aunque la norma que funciona para las incapacidades no visibles es otra).

Una concurrencia de operaciones de normas de género puede observarse en la diagnosis del *DSM-IV* sobre el trastorno de identidad de género. Esta diagnosis, que, en su mayor parte, se encarga de monitorizar los signos de homosexualidad incipiente, asume que la «disforia de género» es un trastorno psicológico simplemente porque alguien de un determinado género manifiesta atributos de otro género o el deseo de vivir como otro género. Esto impone un modelo coherente de vida de género que rebaja las formas complejas mediante las cuales se elaboran y se viven las vidas de género. Sin embargo, el diagnóstico es crucial para muchos individuos que requieren apoyo de los seguros para la cirugía de reasignación de sexo o el tratamiento hormonal, o para quienes buscan un cambio legal de estatus. Como resultado, los métodos diagnósticos mediante los cuales se atribuye la transexualidad implican una patologización, pero sufrir este proceso de patologización constituye una de las más importantes vías para satisfacer el deseo de cambiar de sexo. La cuestión crítica se convierte así en: ¿cómo puede el mundo ser reorganizado de manera que mejore este conflicto?

Los recientes esfuerzos para promover el matrimonio de lesbianas y gays promueven también una norma que amenaza con convertir en ilegítimas y abyectas aquellas configuraciones sexuales que no se adecuen a la norma del matrimonio ni en su forma actual ni en su forma corregible. Al mismo tiempo, las objeciones homofóbicas al matrimonio de gays y lesbianas se expanden por toda nuestra cultura y afectan a todas las vidas *queer*. Todo ello nos plantea una pregunta fundamental: ¿cómo podemos oponernos a la homofobia sin abrazar la norma del matrimonio como el acuerdo social más exclusivo o más profundamente valorado para las vidas sexuales *queer*? De forma similar, cuando el matrimonio marca los términos para el parentesco y el parentesco en sí mismo se colapsa en la «familia», los esfuerzos para establecer enlaces de parentesco no basados en el lazo matrimonial se convierten en opciones prácticamente indescifrables e inviables. Los lazos sociales duraderos que constituyen parentescos viables en las comunidades de minorías sexuales corren el riesgo de convertirse en irreconocibles e inviables mientras el lazo matrimonial sea la forma exclusiva en que se organicen tanto la sexualidad como el parentesco. Una relación crítica con esta norma conlleva desarticular aquellos derechos y obligaciones actualmente concomitantes con el matrimonio, de forma que el matrimonio pueda permanecer como un ejercicio simbólico para aquellos que deseen comprometerse bajo tal forma. Pero si los derechos y las obligaciones del parentesco pueden tomar otras formas, ¿qué reorganización de las normas sexuales sería necesaria para que la duración e importancia de los lazos íntimos de aquellos que viven sexual y afectivamente fuera del lazo matrimonial o en relaciones de parentesco ajenas al matrimonio sean legal y culturalmente reconocidas?; o, igualmente importante, ¿qué reorganización de las normas sexuales sería necesaria para que estén libres de la necesidad de un reconocimiento de este tipo?

Si hace una o dos décadas, la discriminación de género se aplicaba tácitamente a las mujeres, esto ya no sirve como marco exclusivo para entender su utilización contemporánea. La discri-

minación de las mujeres continúa —especialmente de las mujeres pobres y de las mujeres de color, si consideramos los niveles diferenciales de pobreza y alfabetización no sólo en Estados Unidos, sino globalmente—, así que continúa siendo crucial reconocer esta dimensión de la discriminación de género. Pero el género ahora significa identidad de género, una cuestión particularmente sobresaliente en la política y teoría del transgénero y la transexualidad. El transgénero se refiere a aquellas personas que se identifican con o viven como el otro género, pero que pueden no haberse sometido a tratamientos hormonales u operaciones de reasignación de sexo. Los transexuales y las personas transgénero se identifican como hombres (caso de los transexuales de mujer a hombre), como mujeres (caso de las transexuales de hombre a mujer), o como *trans*, esto es, como transhombres o transmujeres, ya se hayan sometido o no a intervenciones quirúrgicas o a tratamiento hormonal; y cada una de estas prácticas sociales conlleva diferentes cargas sociales y promesas.

Coloquialmente, el término «transgénero» se aplica también a una serie de estas posiciones. Las personas transgénero y transexuales están sujetas a la patologización y la violencia, que, una vez más, aumenta en el caso de personas *trans* de comunidades de color. La persecución que sufren aquellos que son «leídos» como *trans* o que se descubre que son *trans* no puede ser subestimada. Es parte de un contínuum de violencia de género que arrebató las vidas de Brandon Teena, Mathew Shephard y Gwen Araujo.[2] Debe entenderse que estos asesinatos están conectados con los actos coactivos de «corrección» sufridos por los neonatos y por los niños intersexuados que a menudo dejan sus cuerpos mutilados para toda la vida, traumatizados y físicamente limitados en sus funciones sexuales y sus placeres.

Aunque a veces el intersexo y el transexo parecen ser movimientos reñidos entre sí (el primero se declara opuesto a la cirugía, el segundo acepta la cirugía electiva), es muy importante darse cuenta de que ambos cuestionan el principio del dimorfismo natural que debe ser establecido o mantenido a toda costa. Los activistas intersex trabajan para rectificar la errónea presuposición según la cual cada cuerpo alberga una «verdad» innata sobre su sexo que los profesionales médicos pueden discernir y traer a la luz por sí solos. El movimiento intersex sostiene que el género debe ser establecido a través de la asignación o la elección, pero siempre sin coerción, premisa que comparte con el activismo transgénero y transexual. Este último se opone a formas no deseadas de asignación de género y, en este sentido, reclama un mayor grado de autonomía, una situación también paralela a las reclamaciones intersex. Sin embargo, a ambos movimientos les resulta complicado establecer el significado preciso de la autonomía, ya que escoger el propio cuerpo implica, ineludiblemente, navegar entre normas que son trazadas por adelantado y de forma previa a la elección personal o que son articuladas de forma concertada con la agencia de otras minorías. Efectivamente, los individuos dependen de las instituciones de apoyo social para ejercer la autodeterminación con respecto a qué cuerpo y qué género tienen y mantienen, de manera que la autodeterminación se convierte en un concepto plausible únicamente en el contexto de un mundo social que apoya y posibilita la capacidad de ejercitar la agencia. A la inversa (y como consecuencia), resulta que cambiar las instituciones a través de las cuales se establecen y se mantienen las elecciones humanamente viables es un prerrequisito para el ejercicio de la autodeterminación. En este sentido, la agencia individual está ligada a la crítica social y la transformación social. Sólo se determina «el propio» sentido del género en la medida en que las normas sociales existen para apoyar y posibilitar aquel acto de reclamar el género para uno mismo. De esta forma, para tomar posesión de sí mismo el yo debe ser desposeído en la socialidad.

Una tensión que surge entre la teoría *queer* y los movimientos intersex y transexual se centra en la cuestión de la reasigna-

ción de sexo y de las ventajas que conllevan las categorías de género. Si se entiende que, por definición, la teoría *queer* se opone a toda reivindicación de identidad, incluyendo la asignación de un sexo estable, entonces la tensión parece realmente intensa. Pero yo sugeriría que, más importante que cualquier presuposición sobre la plasticidad de la identidad o incluso sobre su estatus retrógrado, es la oposición de la teoría *queer* a la legislación no voluntaria de la identidad. Después de todo, la teoría y el activismo *queer* adquirieron relevancia política al insistir en que el activismo antihomofóbico puede ser ejercitado por cualquiera, independientemente de su orientación sexual, y al afirmar que las señas de identidad no son prerrequisitos para la participación política. Aunque la teoría *queer* se opone a aquellos que desean regular la identidad y establecer premisas epistemológicas prioritarias para quienes reclaman cierto tipo de identidad, no busca tan sólo expandir la comunidad de activismo antihomofóbico, sino más bien insistir en que la sexualidad no se resume fácilmente ni se unifica a través de la categorización. Por lo tanto, no se puede concluir que la teoría *queer* se opone a la asignación de género o que pone en entredicho los deseos de quienes esperan conseguir dichas asignaciones para los niños intersexuados, por ejemplo, aquellos que pueden necesitarlas para funcionar socialmente incluso si posteriormente en su vida cambian dicha asignación, sabiendo los riesgos que entraña. La presunción que puede hacerse aquí de forma perfectamente razonable es que los niños no tienen por qué tomar sobre sí la responsabilidad de ser los héroes de un movimiento sin haber aceptado previamente dicho rol. En este sentido, la categorización tiene su lugar y no puede ser reducida a una forma de esencialismo anatómico.

De manera similar, el deseo transexual de convertirse en hombre o mujer no debe ser descartado como un mero deseo de conformarse a las categorías identitarias establecidas. Como indica Kate Bornstein, se puede desear la transformación misma, se puede dar una búsqueda de la identidad como un ejercicio de transformación, como un ejemplo del deseo como actividad transformadora.[3] Aunque en todos estos casos se den deseos de una identidad estable, es crucial darse cuenta de que una vida habitable requiere varios grados de estabilidad. De la misma manera que una vida para la cual no existen categorías de reconocimiento no es una vida habitable, tampoco es una opción aceptable una vida para la cual dichas categorías constituyen una restricción no llevadera.

A mi entender, la tarea de todos estos movimientos consiste en distinguir entre las normas y convenciones que permiten a la gente respirar, desear, amar y vivir, y aquellas normas y convenciones que restringen o coartan las condiciones de vida. A veces las normas funcionan de ambas formas a la vez, y en ocasiones funcionan de una manera para un grupo determinado y de otra para otro. Lo más importante es cesar de legislar para todas estas vidas lo que es habitable sólo para algunos y, de forma similar, abstenerse de proscribir para todas las vidas lo que es invivible para algunos. Las diferencias en la posición y el deseo marcan los límites de la universabilidad como un reflejo ético. La crítica de las normas de género debe situarse en el contexto de las vidas tal como se viven y debe guiarse por la cuestión de qué maximiza las posibilidades de una vida habitable, qué minimiza la posibilidad de una vida insoportable o, incluso, de la muerte social o literal.

Ninguno de estos movimientos es, a mi entender, posfeminista. Todos han hallado importantes recursos conceptuales y políticos en el feminismo, y el feminismo continúa planteando desafíos a estos movimientos y funcionando como un aliado importante. De la misma manera que ya no se considera la «discriminación de género» como un código para la discriminación contra las mujeres, sería igualmente inaceptable proponer una visión de la discriminación de género que no tuviera en consideración las formas diferenciales en las que las mujeres sufren

la pobreza y el analfabetismo, la discriminación laboral, la división del trabajo en términos de género en el marco global o la violencia sexual y de otros tipos. El marco feminista que toma como punto de partida la dominación estructural de las mujeres y a partir del cual todos los otros análisis de género deben proceder, pone en peligro su propia viabilidad al rehusar su aprobación a las varias formas en las cuales el género emerge como una cuestión política relacionada con una serie específica de riesgos sociales y físicos. Es crucial comprender el funcionamiento del género en contextos globales, en formaciones transnacionales, no sólo para ver qué problemas se le plantean al término «género», sino también para combatir formas falsas de universalismo que están al servicio de un imperialismo tácito o explícitamente cultural. El feminismo ha afrontado siempre la violencia contra las mujeres, sexual y no sexual, lo cual debería servir de base para una alianza con estos otros movimientos, ya que la violencia fóbica contra los cuerpos es parte de lo que une el activismo antihomofóbico, antirracista, feminista, *trans* e intersexual.

Aunque algunas feministas hayan declarado públicamente su preocupación por el esfuerzo de desplazamiento o la apropiación de la diferencia sexual por parte del movimiento trans, yo creo que esto es sólo una versión del feminismo, una versión a la que se oponen perspectivas que se aproximan al género como una categoría histórica, que entienden que el marco para comprender cómo funciona es múltiple y que cambia a través del tiempo y el espacio. La idea de que los transexuales tratan de eludir la condición social de la feminidad porque dicha condición se considera como degradada o privada de los privilegios que se conceden a los hombres asume que la transexualidad de mujer a hombre (MaH) puede explicarse de una forma definitiva recurriendo a un marco específico para entender la feminidad y la masculinidad. Se tiende a olvidar que los riesgos de discriminación, pérdida de empleo, acoso público y violencia aumentan para aquellos que viven abiertamente como personas transgénero. La idea de que el deseo de convertirse en un hombre, o en un hombre *trans*, o de vivir en el transgénero está motivada por el repudio de la feminidad presume que cada persona nacida con una anatomía femenina se halla, por tanto, en posesión de la feminidad apropiada (ya sea innata, asumida simbólicamente o asignada socialmente), una feminidad que puede ser o bien poseída o desposeída, apropiada o expropiada. Efectivamente, la crítica de la transexualidad de hombre a mujer (HaM) se centra en la «apropiación» de la feminidad, como si ésta perteneciera merecidamente a un sexo particular, como si el sexo fuera otorgado de forma discrecional, como si la identidad de género pudiera y debiera derivarse inequívocamente de una anatomía que se presume. Sin embargo, comprender el género como una categoría histórica es aceptar que el género, entendido como una forma cultural de configurar el cuerpo, está abierto a su continua reforma, y que la «anatomía» y el «sexo» no existen sin un marco cultural (como el movimiento intersex ha demostrado claramente). La atribución misma de la feminidad a los cuerpos femeninos como si fuera una propiedad natural o necesaria tiene lugar dentro de un marco normativo en el cual la asignación de la feminidad a lo femenil es un mecanismo para la producción misma del género. Términos tales como «masculino» y «femenino» son notoriamente intercambiables; cada término tiene su historia social; sus significados varían de forma radical dependiendo de límites geopolíticos y de restricciones culturales sobre quién imagina a quién, y con qué propósito. Que los términos sean recurrentes es bastante interesante, pero la recurrencia no indica una igualdad, sino más bien la manera por la cual la articulación social del término depende de su repetición, lo cual constituye una dimensión de la estructura performativa del género. Los términos para designar el género nunca se establecen de una vez por todas, sino que están siempre en el proceso de estar siendo rehechos.

No obstante, el concepto histórico y performativo del género tiene una relación tensa con algunas versiones de la diferencia sexual. Algunos de los ensayos aquí incluidos intentan abordar esta división dentro de la teoría feminista. La concepción de la diferencia sexual como diferencia primaria ha sido criticada desde diversos sectores. Algunos argumentan de forma correcta que la diferencia sexual no es más primaria que la diferencia racial o étnica y que no se puede aprehender la diferencia sexual fuera de los marcos raciales y étnicos a través de los cuales se articula. Aquellos que sostienen que ser producido por una madre y un padre es crucial para todos los humanos quizá tienen algo de razón. Pero ¿son realmente «padres» en un sentido social los donantes de esperma, los amantes ocasionales o, incluso, los violadores? Incluso si se considera que sí que lo son en algún sentido o bajo ciertas circunstancias, ¿no están poniendo en crisis la categoría de aquellos que piensan que los niños que en su origen carecen de padres identificables están sujetos a psicosis? Si un esperma y un huevo son necesarios para la reproducción (así sigue siendo) —y en ese sentido la diferencia sexual forma una parte esencial de cualquier explicación a la que un humano puede recurrir sobre su origen— ¿se puede concluir que esta diferencia forma al individuo más profundamente que otras fuerzas sociales constitutivas, como las condiciones económicas o raciales mediante las cuales uno llega a ser, las condiciones de la propia adopción, la estancia en un orfanato? ¿Tanto se deriva del hecho de la diferencia sexual originaria?

La investigación feminista sobre las tecnologías reproductivas ha generado una serie de perspectivas éticas y políticas que no sólo han galvanizado los estudios feministas, sino que también han clarificado sus consecuencias para el pensamiento de género en relación con la biotecnología, la política global y el estatus de la humanidad y la vida misma. Las feministas que critican las tecnologías porque sustituyen el cuerpo maternal



por un aparato patriarcal deben, sin embargo, enfrentarse al aumento de autonomía que dichas tecnologías han procurado a las mujeres. Las feministas que aceptan dichas tecnologías por las opciones que producen deben, no obstante, atender a la utilización que pueda darse de dichas tecnologías, utilización que puede implicar el perfeccionamiento de lo humano, la selección sexual y racial. Aquellas feministas que se oponen a las innovaciones tecnológicas porque amenazan con borrar la primacía de la diferencia sexual se arriesgan a naturalizar la reproducción heterosexual. En este caso, la doctrina de la diferencia sexual establece una relación tensa con las luchas antihomofóbicas así como con los intereses de los movimientos intersex y transgénero que tratan de procurarse el derecho a las tecnologías que facilitan la reasignación de sexo.

En cada una de estas luchas se puede ver que la tecnología es un *locus* de poder en el cual el humano es producido y reproducido —no sólo la cualidad humana del niño sino también la humanidad de aquellos que tienen y que educan niños, tanto los padres como los que no lo son—. De forma similar, el género aparece como una precondición para producir y sostener una humanidad que se pueda descifrar. Si pudiera darse una coalición intelectual entre los diversos movimientos que integran la Nueva Política de Género, sin duda se centraría en las presunciones sobre el dimorfismo corporal, los usos y abusos de la tecnología y el controvertido estatus de lo humano y de la vida misma. Si debe protegerse la diferencia sexual de su posible desaparición en manos de una tecnología que se concibe como falocéntrica en sus objetivos, entonces ¿cómo distinguimos entre la diferencia sexual y las formas normativas de dimorfismo contra las cuales luchan diariamente el activismo intersex y transgénero? Aunque la tecnología es un recurso al cual algunas personas quieren tener acceso, también es una imposición de la cual otras buscan liberarse. Tanto si la tecnología es impuesta como si es elegida, ésta es fundamental para los

activistas intersex. Si algunas personas *trans* argumentan que su propio sentido de persona depende del acceso a la tecnología para procurarse algunos cambios corporales, algunas feministas argumentan que la tecnología amenaza con apoderarse de la tarea de hacer personas y que se corre el riesgo de que lo humano no sea más que un efecto tecnológico.

De manera similar, el llamamiento para un mayor reconocimiento de la diferencia corporal hecho por los movimientos de las personas minusválidas y por el activismo intersex aboga invariablemente por una renovación del valor de la vida. Sin duda, la «vida» ha sido tomada por los movimientos de derechas para limitar la libertad reproductiva de las mujeres, así que pedir el establecimiento de condiciones más incluyentes para valorar la vida y producir las condiciones para una vida viable puede tener indeseadas resonancias con la demanda conservadora de limitar la autonomía de las mujeres en el ejercicio del derecho al aborto. Lo fundamental es no ceder el término «vida» a los objetivos de la derecha, ya que ésta cuestiona cuándo se inicia la vida humana y qué es lo que constituye «vida» en su viabilidad. La cuestión no es extender enfáticamente el «derecho a la vida» a toda persona que quiera reclamarla para los embriones sin voz, sino comprender que la «viabilidad» de la vida de una mujer depende del ejercicio de la autonomía corporal y de las condiciones sociales que posibilitan dicha autonomía. Es más, al igual que en el caso de aquellos que buscan superar los efectos patologizadores de la diagnosis del trastorno de identidad de género, se trata de formas de autonomía que requieren un sostén social (y legal) y protección, y que ejercen una transformación de las normas que gobiernan cómo la agencia misma se distribuye diferencialmente entre los géneros; así pues, en algunos contextos, el derecho de una mujer a escoger resulta un término inapropiado.

Las críticas al antropocentrismo han puesto de relieve que cuando se habla de la vida humana se está indicando un ser que es a la vez humano y vivo, y que la variedad de seres vivos excede lo humano. En cierta manera, la expresión «vida humana» designa una combinación difícil de manejar, ya que el término «humano» no califica sencillamente a «vida», sino que «vida» relaciona lo humano con lo que no es humano y viviente, y establece lo humano en medio de esta relacionalidad. Para que lo humano sea humano, debe relacionarse con lo no humano, con lo que está fuera de sí mismo pero que es continuo consigo mismo en virtud de su interimplicación en la vida. Esta relación con lo que no es uno mismo constituye al ser humano en su existencia, de manera que lo humano excede sus límites en el mismo esfuerzo de establecerlos. Afirmar «yo soy un animal» es declarar en un lenguaje destacadamente humano que lo humano no es distinto. Esta paradoja convierte en un imperativo la separación entre la cuestión de una vida habitable y el estatus de la vida humana, ya que la habitabilidad pertenece a seres vivientes que exceden lo humano. Además, sería una tontería pensar que la vida es totalmente posible sin la tecnología, lo cual sugiere que lo humano, en su animalidad, depende de la tecnología para vivir. En este sentido, estamos pensando dentro del marco del *cyborg* al cuestionar el estatus de lo humano y de la vida habitable.



Repensar lo humano en estos términos no implica retornar al humanismo. Cuando Frantz Fanon afirmó que «el negro no es un hombre», llevó a cabo una crítica del humanismo que mostró que la articulación contemporánea de lo humano está tan plenamente racializada que ningún hombre negro puede ser calificado de humano.[4] En esta utilización de la palabra, se formula también una crítica de la masculinidad ya que implica que el hombre negro es feminizado. Y el alcance de dicha formulación sería que nadie que no sea un «hombre» en el sentido masculino es un humano, con lo que se sugiere que tanto la masculinidad como el privilegio racial refuerzan la noción de lo humano. Eruditos contemporáneos, incluyendo la crítica lite-

raria Sylvia Wynter, han hecho extensiva también su formulación a las mujeres de color y han cuestionado los marcos racistas dentro de los cuales se ha articulado la categoría de lo humano.[5] Estas formulaciones muestran los diferenciales de poder que permean la construcción de la categoría de lo «humano» y, a la vez, insisten en la historicidad del término, en el hecho de que lo «humano» ha sido elaborado y consolidado temporalmente.

La categoría de lo «humano» retiene en sí misma la elaboración del poder diferencial de la raza como parte de su propia historicidad. Pero la historia de tal categoría no ha terminado, y el «humano» no puede capturarse de una vez por todas. Que la categoría se elabore en el tiempo y que funcione a través de la exclusión de una amplia serie de minorías significa que su rearticulación se iniciará precisamente en el momento en el que los excluidos hablen a y desde dicha categoría. Si Fanon escribe que «un negro no es un hombre», ¿quién escribe cuando Fanon escribe? Que podamos preguntar el «quién» significa que lo humano ha excedido su definición categórica, y que está en y a través de la elocución abriendo la categoría a un futuro diferente. Si hay normas de reconocimiento por las cuales se constituye lo «humano», y esas normas son códigos de operaciones de poder, entonces puede concluirse que la disputa sobre el futuro de lo «humano» será una contienda sobre el poder que funciona en y a través de dichas normas. Este poder emerge en el lenguaje de una forma restrictiva o, de hecho, en otras formas de articulación como aquello que intenta frenar la articulación que, sin embargo, se mueve hacia delante. Este doble movimiento se halla en la elocución, la imagen, la acción que articula la lucha con la norma. Los que se consideran indescifrables, irreconocibles o imposibles hablan, no obstante, en términos de lo «humano» abriendo así el término a una historia que no se halla totalmente restringida por los diferenciales de poder existentes.



Estos asuntos forman parte de un plan de futuro que, previsiblemente, unirá a una serie de eruditos y de activistas con el fin de elaborar marcos amplios dentro de los cuales se aborden estas urgentes y complejas cuestiones. Estas cuestiones se relacionan claramente con cambios en las estructuras de parentesco, con los debates sobre el matrimonio homosexual, con las condiciones para la adopción y con el acceso a la tecnología reproductiva. Parte de la reelaboración conceptual del dónde y el cómo lo humano deviene implica repensar los paisajes sociales y psíquicos en los cuales surgen los niños. De forma similar, los cambios a nivel de parentesco exigen reconsiderar las condiciones sociales bajo las cuales los humanos nacen y se crían, abriendo así un nuevo territorio para el análisis social y psicológico, así como las situaciones en las que convergen.

A veces el psicoanálisis ha sido utilizado para reforzar la noción de una diferencia sexual primaria que forma el centro de la vida psíquica de un individuo, pero de tal manera que parece que la diferencia sexual consigue su preeminencia sólo a través de la asunción de que el esperma y el óvulo implican el coito parental heterosexual, seguido por una serie de realidades psíquicas, como el grito primario (*primal scream*) y el escenario edípico. Pero si el óvulo o el esperma proceden de otra parte y no están ligados a una persona llamada «padre» o «madre», o si los padres que hacen el amor no son heterosexuales o no reproductivos, entonces parece que se requiere una nueva topografía psíquica. Por supuesto, es posible presumir, como han hecho muchos psicoanalistas franceses, que la reproducción es la consecuencia universal del coito parental heterosexual y que este hecho provee al sujeto humano de una condición psíquica. Esta visión condena las uniones no heterosexuales, las tecnologías reproductivas y la paternidad fuera del matrimonio nuclear heterosexual como hechos dañinos para el niño, amenazantes para la cultura y destructivos para lo humano. Pero esta asunción del vocabulario psicoanalítico con el propósito

de preservar la línea paterna, la transmisión de la cultura nacional y el matrimonio heterosexual es sólo una utilización del psicoanálisis que no resulta ni particularmente productiva ni necesaria.

Es importante recordar que el psicoanálisis puede servir como una crítica de la adaptación cultural y también como una teoría para comprender las maneras en las que la sexualidad no se conforma a las normas sociales que la regulan. Por otra parte, no hay una teoría mejor para comprender el funcionamiento de la construcción de la fantasía no como una serie de proyecciones sobre una pantalla interna, sino como parte de la relacionalidad humana en sí misma. Sobre la base de esta percepción podemos llegar a comprender la capitalidad de la fantasía en la experiencia del propio cuerpo, o el de otro, como perteneciente a un género. Finalmente, el psicoanálisis puede estar al servicio de una concepción de los humanos como portadores de una humildad irreversible en su relación con otros y con sí mismos. Siempre hay una dimensión de nosotros mismos y de nuestra relación con otros que no podemos conocer; este no saber persiste en nosotros como una condición de la existencia y de nuestra capacidad de sobrevivir. Hasta cierto punto, nos impulsa lo que no conocemos y no podemos conocer, y esta «pulsión» (*Trieb*) es precisamente lo que no es ni exclusivamente biológico ni cultural, sino siempre el lugar de su densa convergencia.[6] Si siempre soy constituido por normas que no están hechas por mí, entonces tengo que comprender las maneras en que dicha constitución tiene lugar. Está claro que la escenificación y la estructuración del afecto y del deseo son una manera mediante la cual las normas labran lo que siento como más apropiado para mí. El hecho de que yo sea otra para mí misma precisamente en el lugar donde espero ser yo misma es consecuencia del hecho de que la socialidad de las normas excede mi principio y mi final, y que sostiene un campo de operaciones temporal y espacial que sobrepasa mi autoconocimiento. Las normas no ejercen un control definitivo o fatalista, al menos, no siempre. El hecho de que el deseo no esté totalmente determinado se corresponde con la idea psicoanalítica de que la sexualidad no puede llegar a ser nunca totalmente capturada por ninguna regla. Más bien se caracteriza por su desplazamiento, puede exceder la regulación, tomar nuevas formas en respuesta a su regulación, incluso darle la vuelta y convertirla en sexy. En este sentido la sexualidad nunca puede reducirse totalmente a un «efecto» de esta o aquella operación de poder. Esto no es lo mismo que decir que la sexualidad es, por naturaleza, libre y salvaje. Al contrario, precisamente emerge como una posibilidad improvisatoria dentro de un campo de restricciones. Pero la sexualidad no se encuentra «en» aquellas restricciones como algo que puede estar «en» un contenedor: se extingue por las restricciones, pero también es movilizada e incitada por las restricciones, incluso a veces requiere que éstas sean producidas una y otra vez.



Se podría decir, entonces, que, en cierto sentido, la sexualidad nos traslada fuera de nosotros mismos; estamos motivados por algo que se halla en otra parte y cuyo sentido y propósito no podemos capturar plenamente.[7] Esto sucede porque la sexualidad es una manera de transportar significados culturales tanto a través de la operación de las normas como de los modos periféricos mediante los cuales son deshechas. La sexualidad no es consecuencia del género, así que el género que tú «eres» determina el tipo de sexualidad que «tendrás». Tratamos de hablar de manera llana acerca de estas cuestiones, afirmando nuestro género, revelando nuestra sexualidad, pero, sin darnos mucha cuenta, estamos atrapados en las espesuras ontológicas y las dudas epistemológicas. ¿Soy yo un género después de todo? ¿«Tengo» una sexualidad?

¿O resulta que el «yo» que debería soportar su género se deshace al estar siendo un género, que el género siempre proviene de una fuente que está en otra parte y que está dirigida

hacia algo que está más allá de mí, constituido en una socialidad cuya autoría no es totalmente mía? Si éste es el caso, entonces el género deshace el «yo» que se supone que es o que lleva el género, y este deshacer es parte del mismo significado y de la comprensibilidad de este «yo». Si yo afirmo que «tengo» una sexualidad, entonces parece que la sexualidad está ahí de manera que yo la puedo llamar mía, que se puede poseer como un atributo. Pero ¿y si la sexualidad es el medio por el cual se me desposee? ¿Qué pasa si es investida y animada desde otro lugar aunque sea mía precisamente? ¿No se puede concluir, entonces, que el «yo» que «tiene» su sexualidad se deshace mediante la sexualidad que afirma tener, y que esta misma afirmación ya no puede ser hecha exclusivamente en su propio nombre? Si otros me reclaman cuando me afirmo, entonces el género es para otro y proviene de otro antes de convertirse en el mío; si la sexualidad conlleva cierta desposesión del «yo», esto no implica el final de mis afirmaciones políticas. Sólo significa que cuando se hacen estas afirmaciones, su alcance es muy superior al del sujeto que las formula.

CAPÍTULO 1

# AL LADO DE UNO MISMO: EN LOS LÍMITES DE LA AUTONOMÍA SEXUAL

Qué es lo que constituye un mundo habitable no es una cuestión baladí. No es una cuestión sólo para filósofos. Constantemente se la plantean en diversos lenguajes personas de diferentes procedencias, y yo aceptaría gustosamente la conclusión de que esto les convierte en filósofos. Creo que se convierte en una cuestión de ética no sólo cuando nos hacemos una pregunta personal: ¿qué hace llevadera mi propia vida?, sino también cuando nos preguntamos desde una posición de poder y desde el punto de vista de la justicia distributiva qué hace, o debería hacer, la vida de los demás soportable. En alguna parte de la respuesta nos comprometemos no sólo con un cierto punto de vista sobre lo que es la vida y lo que debería ser, sino también con una idea sobre qué constituye lo humano, la vida propiamente humana, y qué no. Aquí se corre siempre el riesgo del antropocentrismo si se asume que la vida propiamente humana es valiosa —o más valiosa— o que ésta es la única vía para pensar sobre el problema del valor. Pero quizá para contrarrestar dicha tendencia es necesario plantearse a la vez la cuestión de la vida y la cuestión de lo humano, y no dejar que se fundan totalmente la una en la otra.

Me gustaría comenzar, y finalizar, con la cuestión de lo humano y de quién se considera como humano, y con la cuestión relacionada de qué vidas se consideran como tales y con una